

Florian Gräfe

**La Revolución traicionada:
una interpretación intercultural del cuento
“El hermano del bandido”
 (“Der Bruder des Gavillan”), de Bodo Uhse**

El exilio de artistas y literatos alemanes en México durante la dictadura de Hitler ofrece una amplia gama de información para la investigación literaria enfocada en los estudios interculturales. Escritores de renombre como Anna Seghers, Egon Erwin Kisch, Ludwig Renn y Gustav Regler, por mencionar solamente a algunos de ellos, dedican una parte importante de su obra literaria a su país de acogida durante el exilio y después de haber regresado a Alemania. Percepciones interculturales son parte esencial de sus escritos. El campo de investigación que se basa en sus obras ofrece una multitud de temas para el desarrollo de los estudios interculturales. De hecho, la literatura alemana escrita fuera de los países germanohablantes es una verdadera mina para estudios sobre estándares de percepción, mecanismos de proyección e interacción intercultural.

En el año 1941, Bodo Uhse (1904-1963) llegó a México saliendo de California (Estados Unidos), que fue el penúltimo destino durante su exilio. Expatriado de Alemania en 1934, el comunista Uhse permaneció forzosamente en París y después luchó en la Guerra Civil española. Paradójicamente, el compromiso político de Bodo Uhse empezó en 1927 como miembro del NSDAP (Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán), del cual fue expulsado tres años después, ya que se alió con la parte izquierdista del partido, representada por los hermanos Strasser. A partir de 1931 se inscribió al Partido Comunista Alemán (KPD por sus siglas en alemán). En Estados Unidos le dieron permiso de internarse con el propósito de que participara en el congreso del PEN americano. Una vez terminado el congreso tenía forzosamente que dejar el país por ser comunista.

En 1948, tres años después de haber finalizado la Segunda Guerra Mundial, Uhse decidió regresar a la parte este de Alemania, la denominada “Zona de Ocupación Soviética”, donde como miembro y diputado del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED por sus siglas en alemán) se esforzó en la reconstrucción de la RDA (República Democrática Alemana) sobre todo en el ámbito cultural. Bodo Uhse muere a los 59 años, en 1963.

Durante los ocho años que duró su estancia en México, Bodo Uhse se dedicó tanto a la política en apoyo del Partido Comunista como a la vida cultural de los exiliados alemanes. En posiciones destacadas colaboró en la “Liga Pro Cultura Alemana” que fue fundada en 1937 por Ernst Toller, y en el “Club Heinrich Heine”, que ofrecía noches de debates y de lecturas así como representaciones de obras teatrales en lengua alemana. Además, Uhse era el responsable de la selección y corrección de las publicaciones en la editorial “El Libro Libre” fundada en 1942 en la ciudad de México. En 1944 esta editorial publicó su novela *El teniente Bertram*; en este mismo año, Uhse tradujo y editó también un ensayo escrito por el político y filósofo Vicente Lombardo Toledano acerca de Johann Wolfgang von Goethe. En función de encargado de la sección cultural, Uhse apoyó la revista mensual *Freies Deutschland* (“Alemania Libre”), que se publicó de 1941 hasta 1946 en México.

En la entrega de julio de 1943, dicha revista se dedica en forma de edición especial exclusivamente al tema de México. Bodo Uhse presenta aquí por primera vez el cuento que tratamos a continuación, bajo el título “Die Brüder” (“Los hermanos”) (Uhse 1943). La revista reúne a todos los escritores alemanes de renombre que hubieran hecho una aportación en honor del país de acogida. La introducción se dirige con palabras de gratitud al “gran democrático Presidente, General de División Don Manuel Ávila Camacho” al que se promete lealtad incondicional (*Freies Deutschland* 1943: 3). Catorce años más tarde, en 1947, Uhse retoca el texto y lo vuelve a publicar dentro de su colección de *Cuentos mexicanos*, esa vez bajo el título “El hermano del bandido” (“Der Bruder des Gavillan”). En la interpretación que se presenta a continuación, me referiré a esta segunda edición, que se encuentra publicada otra vez en sus *Obras Selectas* (Uhse 1976), recurriendo sin embargo en algunos casos a la primera versión.

El siguiente estudio consiste de dos partes: primero expondré un análisis de los dos protagonistas del cuento “El hermano del bandido” para comprobar cómo Bodo Uhse logra integrarse en el debate acerca de la identidad mexicana de los años 40. Esta primera parte forma el núcleo de mi exposición, enfocándose en el valor intercultural del cuento. En la segunda parte me baso en algunos de los resultados anteriormente obtenidos, resaltando cómo Bodo Uhse interpreta la Revolución mexicana.

He aquí un breve resumen de la trama. En el cuento de Bodo Uhse se encadenan varios tipos y grados de traición. El bandido Celestino pide a su hermano Jerónimo que lo acompañe a él y a su pandilla “para irse a las montañas”, en donde pensaban intentar una revuelta contra las tropas federales (Uhse 1976: 240). Contra su voluntad, Jerónimo sigue al hermano dominante y despiadado; pero al poco tiempo reflexiona y encuentra una oportunidad para informar al comandante de las tropas enemigas acerca de los planes del hermano. El comandante le pide a Jerónimo que regrese de inmediato con la pandilla del hermano para expresar la petición de los federales de rendirse sin condición. Celestino, al enterarse de la traición de Jerónimo, manda fusilarlo a sus hombres y mientras tanto huye de los federales. Poco después, las tropas federales arrestan a los insurgentes.

La primera edición del cuento con el título “Los hermanos” hace alusión aún más evidentemente a la larga tradición literaria del motivo principal. De hecho, el tema del conflicto entre hermanos desempeña un papel sobresaliente en la mitología, religión y arte europeos de todas las épocas. La “discordia fraternal” generalmente se representa como “desnaturalizada, pecaminosa y criminal” (Frenzel 1992: 80). Frecuentemente, por ejemplo en el *Antiguo Testamento* entre Esaú y Jacob, la relación se representa como “una oposición esquemática entre un rudo hermano mayor y un pacífico hermano menor” (Frenzel 1992: 84). De la misma manera, los caracteres de los dos hermanos mexicanos se oponen, preponderando siempre el punto de vista del hermano Jerónimo, cuyas reflexiones y sentimientos se explican más detenidamente. Muchas veces, el hermano Celestino sirve de contraste para que se ponga en evidencia la posición de Jerónimo. La caracterización de ambos protagonistas refleja repetidamente el debate con-

temporáneo acerca del “ser del mexicano”, lo que demostraré a continuación (Villegas 1979).¹

El cuento empieza con una exposición casi emblemática del conflicto entre Jerónimo y su asno. Jerónimo externa su desesperación y furor de que le hayan robado en la pulquería todo el dinero conseguido por la venta de su madera dándole de golpes en la espalda al animal. “Por lo pronto, el burro siguió trotando como si nada hubiera pasado [...]” (Uhse 1976: 239). Pero poco después, tumba a su amo con la pata trasera. El acto impulsivo e incontrolado de Jerónimo, por un lado, y por el otro la paciencia simulada de carácter antropomórfico del burro, el cual sin embargo estalla violentamente, dan lugar al inicio de la trama. Una vez derribado y con la cara sobre la tierra, un sentimiento difuso de angustia se empieza a apoderar de Jerónimo que abarca las raíces de su existencia:

Estirado en el polvo gris y granuloso, tenía el sentimiento de que un fuerte temblor sacudiese la tierra. Cerró los párpados sobre los ojos grandes y oscuros y empezó a rezar. Sólo después de un buen rato se dio cuenta de que el suelo abajo de él no se movía. El corazón le latía violentamente. Su miedo no disminuía. Se sentía acechado por el peligro y la muerte, no por un peligro en específico, sino por muchos, no por una sola muerte, sino por varias. Sentía el sufrimiento y la inseguridad de la vida con tal vehemencia que hubiera preferido exhalar su alma en un sólo suspiro directamente aquí, en la calle (Uhse 1976: 239).²

Este paso ilustra el concepto de la angustia tal como lo describe la filosofía existencialista contemporánea. El “ser arrojado” (*Geworfen-sein*) de la existencia humana se presenta aquí literalmente comprimida en una imagen emblemática. “Con repugnancia” se vuelve a parar Jerónimo, mas el sentimiento de abandono le queda: “Le entró un sentimiento de soledad” (Uhse 1976: 239).

¿Será admisible suponer en esta formulación una referencia a las reflexiones de Octavio Paz acerca de la “soledad” del mexicano? Su ensayo famoso *El laberinto de la soledad* (1950) empieza con estas palabras:

El descubrimiento de nosotros se manifiesta como un sabernos solos; entre el mundo y nosotros se abre una impalpable, transparente muralla: la de nuestra conciencia. Es cierto que apenas nacemos nos sentimos solos; [...] (Paz 2007: 143).

1 Compárese también la antología de Bartra (2007).

2 Todas las traducciones de citas del alemán son mías.

Escrita en París a finales de los años cuarenta,³ cuando el existencialismo francés estaba en auge, la obra de Paz parafrasea la categoría heideggeriana del “ser arrojado”. Más adelante Paz describe el sentimiento de angustia existencial que caracteriza a cualquier ser humano siendo tal:

Estamos solos. La soledad, fondo de donde brota la angustia, empezó el día en que nos desprendimos del ámbito materno y caímos en un mundo extraño y hostil. Hemos caído; y esta caída, este sabernos caídos, nos vuelve culpables. ¿De qué? De un delito sin nombre: el haber nacido (Paz 2007: 217-218).

Si bien es cierto que el ensayo de Octavio Paz se publicó en 1950, es decir siete años después de la primera versión del cuento de Uhse, Santí, editor español de *El laberinto de la soledad*, muestra detalladamente que ya en los tempranos años 30, las publicaciones de Paz muestran muchos aspectos de la “soledad mexicana” tal como se formularán posteriormente en la obra maestra.⁴

Bodo Uhse observaba atentamente la literatura mexicana contemporánea, por lo que es de suponer que se ocupó de la discusión acerca del “ser del mexicano” que tuvo su inicio con el libro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos. Durante los años 30, Leopoldo Zea coordinó una serie de monografías acerca del mismo tema.⁵

3 Afirma Santí: “[Paz] escribió *El laberinto de la soledad* en el París de la posguerra, lugar y momento atravesados por varias corrientes artísticas e intelectuales, pero prominentemente la del llamado existencialismo francés” (en Paz 2007: 17).

4 Santí escribe: “De hecho, se podría decir que toda la primera etapa (los años entre 1931 y 1943) de la obra de Octavio Paz está atravesada por el esfuerzo por comprender, contener y acaso resolver el tema de la soledad” (en Paz 2007: 32). Compárese también: “[...] los temas de la soledad y de México en la obra de Paz anteceden por varios años a la publicación de este libro” (Santí en Paz 2007: 17). Bodo Uhse se había encontrado, como señala Patka (1999: 36), ya en 1937 con Octavio Paz en ocasión del 2º Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura en Valencia, España.

5 Este estudio trata la cuestión del “ser del mexicano” según la formulación de Roger Bartra (2005) como “metadiscurso” (Bartra 2005: 16): “Ni por un instante me detendré a discutir si existe o no ese ‘mexicano típico’: es un problema completamente falso, que sólo tiene interés como parte del proceso de constitución de la cultura política dominante” (Bartra 2005: 20).

En los años 30 y hasta los 50, a la hora de tratar al “mexicano típico” se tenía como modelo al habitante de México Central de la clase baja o media baja: “[...] ubicando al *mexicano* tipo [cursivo en el orig., F. G.] dentro de los estados del Centro y dentro de las clases populares y medias pobres, pues, como decía el

La cuestión acerca del ser de un supuesto *homo mexicanus* (denominación según Phelan 1956) se discutió en esa época recurriendo a discursos actuales que se desarrollaron en el ámbito de la filosofía, la psicología y la sociología. Por mucho tiempo, este tema significó un problema central del cual se ocupaba un gran número de intelectuales mexicanos.⁶ La filosofía existencial de Martin Heidegger influyó directamente en sus respuestas, por lo que hasta algunas veces el pensador alemán representaba la base teórica de sus debates. En su visión general de los discursos mexicanos acerca del ser mexicano, John Leddy Phelan caracteriza esta influencia heideggeriana como una “Germanization of the modern Mexican mind [...]. The Mexican existentialists are defending with Germanic weapons ideals and aspirations as old as Hispanic culture itself” (Phelan 1956: 313).

En los años 40, cuando Uhse ya residía en México, este tema todavía era de importancia primordial.⁷ El filósofo Emilio Uranga (1921-1988), por ejemplo, busca el “ser” mexicano en su obra *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949) y acaba afirmando:

En el mexicano esta melancolía forma el fondo sin fondo de su ser, la nada en que reposa. [...] El melancólico [...] nunca pierde de vista que esos mundos reposan en una nada, están en vilo sobre la nada, y este saber del infundio del mundo, es justamente lo que solemos llamar melancolía (Uranga 2007: 153).

En su ensayo *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Leopoldo Zea, por su lado, busca la raíz del sentimiento existencial que se caracteriza por la incertidumbre y la amenaza en la historia mexicana: “En el mexicano esta zozobra, inseguridad e inconsistencia han sido permanentes; las lleva entrañadas desde el día en que se encontraron dos mundos tan opuestos como el europeo y el americano” (Zea 2001: 62).

Bodo Uhse acompaña a los mexicanos en su afán por conocer su verdadero *ser* de manera literaria, mientras que el alemán Paul Westheim, llegado a México como refugiado casi al mismo tiempo que

doctor Mora, ‘el carácter de los mexicanos y sus virtudes no deben buscarse, como lo han hecho muchos extranjeros, en las clases privilegiadas, sino en la gran masa de los ciudadanos’” (Iturriaga 2001: 458).

Al respecto, cf. también Santí (en Paz 2007: 45-46). Una sinopsis del problema ofrece Villegas (1979), así como ya antes Phelan (1956).

6 En Matzat (1996) se pone de relieve la relación del discurso mexicano con el europeo contemporáneo.

7 De ello da testimonio la antología *Anatomía del mexicano* de Bartra (2007).

Uhse, hace un intento similar en el campo de la historia del arte y la cultura. En su famoso ensayo acerca de *La calavera. La muerte en México* (1953), con el cual logró mucho reconocimiento en dicho país, Westheim se inscribe en el discurso contemporáneo:

La carga psíquica que da un tinte trágico a la existencia del hombre mexicano, hoy como hace dos y tres mil años, no es el temor por la muerte, sino la angustia vital, la fatalidad de la vida, la conciencia de estar expuesto, y con insuficientes medios de defensa, a una existencia llena de peligros, llena de esencias demoníacas (Westheim 1983: 10).

Como expongo a continuación, el cuento de Uhse presenta ulteriores reminiscencias de ideas de Octavio Paz, sin que intente realizar aquí un estudio sobre influencias directas del autor mexicano, puesto que eso no sería posible cronológicamente.

Uhse construye analogías con la flora y la fauna, por un lado, y con el ámbito psíquico-humano, por el otro. Algunas de estas analogías, sin embargo, sólo aparecen en la versión de 1943. La amenaza que enfrenta Jerónimo en su desamparo total frente al miedo y al destino, se ve reflejada en la naturaleza que lo circunda.

El sol se metió. El camino se apropió de lo abrupto de la montaña yendo hacia arriba. Por ambos lados, Jerónimo fue hostigado por los nopales, chollas, mamillarias, todas armadas de espinas. Una vez, Jerónimo vio una serpiente zigzagueando en la arena, y en el cielo, el cual estaba entonces de color azul-verde, unos zopilotes daban vueltas con una paciencia maligna (Uhse 1943: 26).

Asimismo, y no sólo en su *Laberinto de la soledad*, Octavio Paz construye paralelos figurativos entre la mentalidad mexicana y la naturaleza de la tierra:

La dureza y hostilidad del ambiente –y esa amenaza, escondida e indefinible, que siempre flota en el aire– nos obligan a cerrarnos al exterior, como esas plantas de la meseta que acumulan sus jugos tras una cáscara espinosa (Paz 2007: 165).⁸

La analogía entre naturaleza exótica y el ser (del) mexicano se puede encontrar también en otros autores alemanes exiliados en México.

8 Santí se refiere al respecto al poema “Entre la piedra y la flor” (1941), en el cual Paz establece paralelos entre la naturaleza y la psique humana: “Al desierto del paisaje mexicano corresponde, por tanto, una equivalente experiencia interior– el páramo del vacío y la soledad” (en Paz 2007: 33).

Para poner un ejemplo, Gustav Regler comenta lo siguiente en su volumen de ensayos *Tierra volcánica*, publicado en 1947:

Cabe mencionar también que los cactus dan un aspecto exótico al país. Son blandos, la mano de un niño los podría romper. Crecen del suelo árido en desiertos secos. Su vida depende a menudo de un único hilo de raíz y sus flores son un matiz de colores que ni siquiera la flor más tierna del norte los sabría producir mejor. Sin embargo, allí están protegidos por espinas malignas, casi como si sus venas estuvieran llenas de veneno; tienen un ademán de fortaleza, siendo al mismo tiempo débiles y tiernos. Son plantas mexicanas de verdad. De igual manera, los seres humanos alargan sus espinas, no para herir, sino para defenderse. Su interior es blando e indefenso (Regler 1987: 54-55).

No solamente en el cuento de Bodo Uhse es notoria la escasez de palabras en los diálogos de los caracteres mexicanos. No es raro que las conversaciones de sus personajes abarquen más el silencio que la verbalización. Un claro ejemplo de ello es el encuentro entre Jerónimo y su esposa Concha poco antes de seguir al hermano Celestino en las montañas. En ese breve diálogo, los dos casi no interactúan verbalmente y responden a las preguntas callándose o asintiendo con la cabeza. Los dos parecen presentir que la decisión de Jerónimo de seguir a su hermano va a llevar consigo consecuencias funestas; sin embargo, nadie de los dos externaliza sus temores con palabras. Concha no verbaliza lo que quiere transmitir, sólo con gestos expresa su afecto y sus recelos:

“Adios”, dijo él.

“¿No querrás comer ni siquiera una mordida? Los frijoles ya están calientes”, preguntó Concha. Se paró a su lado presionando su cara contra el brazo de él.

“Cuídalos bien [...]”, acabó diciendo Jerónimo y señaló con la cabeza la choza donde dormían los niños (Uhse 1976: 242-243).

En *El laberinto de la soledad*, Paz hace hincapié en que “el silencio” constituye una característica fundamental del mexicano: “Me parece que todas estas actitudes, por diversas que sean sus raíces, confirman el carácter ‘cerrado’ de nuestras reacciones frente al mundo o frente a nuestros semejantes” (Paz 2007: 175).⁹

En sus ensayos bajo el título *Mito y magia del mexicano*, escritos entre 1947 y 1949, Jorge Carrión presenta una descripción del mexicano con raíces indígenas que en algunos aspectos se parece a la de

9 Cf. también Paz (2007: 164, 166, 181, 202).

Octavio Paz. Carrión atribuye la manera silenciosa de comunicarse a la deficiente adaptación del mexicano al idioma español:

Idioma aprendido, ajeno al hombre, a la geografía y a las primitivas imágenes del inconsciente primitivo, no se ajusta el español todavía correctamente al pensamiento mexicano que trata de expresar. Por eso nuestro lenguaje es un tanto incoherente, fragmentario, inconexo. Es la voz de la conciencia todavía muy distante del inconsciente. Los silencios, las contradicciones, las sugerencias, adquieren en ella mayor valor de comunicación que la expresión oral directa (Carrión 1952: 16-17).¹⁰

Concha es caracterizada como mujer abnegada, cariñosa, pero al mismo tiempo como reactiva. “Le extrañó” el hecho de que Jerónimo una vez *no* llegó a casa en estado ebrio, “mas no osó preguntar. [...] Todavía tenía la esperanza de que él hubiera traído por lo menos un pedazo de carne” (Uhse 1976: 241). Uhse presenta a la mujer mexicana tal como la caracterizó Octavio Paz: “La mexicana”, opina Paz, “simplemente no tiene voluntad. Su cuerpo duerme y sólo se enciende si alguien lo despierta. Nunca es pregunta, sino respuesta [...]” (Paz 2007: 173).¹¹

Celestino, por otro lado, figura como la versión mexicana del *macho*, representando exteriormente al típico revolucionario mexicano en atuendo de charro:

Por cierto, él estaba vestido como correspondía a su rango. Llevaba puesto un sombrero, tan ancho como una rueda de un carro y engalanado con una bordadura de plata. En el estuche de la pistola que colgaba de un cinturón guarnecido de cartuchos, brillaban adornos de nácar. Fumaba un cigarillo negro y sus espuelas daban un sonido hueco, cuando pasaba junto a los demás, los cuales lo respetaban dándole un lugar especial (Uhse 1976: 244-245).

Celestino tampoco deja lugar a dudas en el trato con su hermano en cuanto a su superioridad. Esto se denota durante la primera conversación que los dos tuvieron después de mucho tiempo de no verse, ya que Celestino habló siempre “desde las alturas de su caballo” (Uhse 1976: 243). Siempre se presenta exigente y amenazante, entregándose

¹⁰ Cf. también Carrión (1952: 53).

¹¹ Béjar Navarro cita el ensayo publicado en 1961 por M. Loreto H. titulado *Personalidad (?) de la mujer mexicana*, en donde se encuentra una descripción de la mujer mexicana muy parecida: “Tranquila y dócil deja correr su vida sin sobresaltos, sumisa al hombre y al medio, que hacen de ella un ser estático por excelencia” (citado por Béjar Navarro 1994: 69).

completamente a sus impulsos. Cuando Jerónimo se atreve a preguntarle por sus pensamientos y a poner en duda la confianza de la gente que él tenía a su cargo, Celestino pierde el dominio de sí mismo, “y en sus ojos bajo las cejas rectas chispeó una amenaza mortal” (Uhse 1976: 246). Celestino se aísla de manera hermética del mundo exterior y se defiende agresivamente contra cualquier duda o sentimiento que viene desde fuera. De esta manera, su carácter coincide perfectamente con la descripción del mexicano como la expresa Paz:

El mexicano [...] no [puede] “rajarse”, esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. [...] El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza. Muestra que instintivamente consideramos peligroso al medio que nos rodea. [...] El macho es un ser hermético, encerrado en sí mismo (Paz 2007: 165).

Celestino sospecha el engaño y la traición en todo: “Pensaba que no estaba tan mal tener de su lado a Jerónimo, aunque no pudiera confiar en él, y realmente lo había llevado consigo solamente para que no los traicionara” (Uhse 1976: 245).

Antes de la publicación de *El laberinto de la soledad*, la discusión alrededor del “ser del mexicano” tenía como referencia obligatoria al ensayo crucial de Samuel Ramos acerca de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Ramos declara que la “desconfianza” es un rasgo esencial del “carácter mexicano”:

La nota del carácter mexicano que más resalta a primera vista, es la desconfianza. Tal actitud es previa a todo contacto con los hombres y las cosas. [...] Se trata de una desconfianza irracional que emana de lo más íntimo del ser. Es casi su sentido primordial de la vida. [...] Es una forma a priori de su sensibilidad. [...] El mexicano [...] desconfía de todos los hombres y de todas las mujeres (Ramos 2008: 58).

Para las publicaciones de la época, la “desconfianza” parece ser la característica más evidente del mexicano. Alfonso Reyes describe y justifica en su breve ensayo titulado *Reflexiones sobre el mexicano* (1944) “esta reserva, este freno, esta desconfianza, esta necesidad constante de la duda y de la comprobación” del mexicano (Reyes 1996: 424). Es más, Emilio Uranga erige dicha “desconfianza” a nivel ontológico:

La “desconfianza” con que el mexicano lo aborda todo, y la desgana con que también todo lo matiza, son exhibiciones de su cercanía al accidente, así como la “confianza” y la “generosidad” de otros estilos de existir con símbolos de su dominio del accidente y de cierta seguridad que se han

dado por haber entrado en camino de la sustancialización (Uranga 1952: 25).

Cabe admitir que Celestino no se equivoca del todo al desconfiar de su hermano Jerónimo, el cual a primera vista sí parece obedecer sumisamente y actuar según los mandos del cabecilla. Aparentemente, la postura dominante de Celestino ejerce un efecto irresistible también hacia su hermano: “Su voz cayó en Jerónimo y lo cubrió por completo. Si no fuera mi hermano el que está hablando, pensó Jerónimo, ¿cómo podría saber yo lo que es justo y lo que es injusto?” (Uhse 1976: 244).

El hecho de que Jerónimo acabe sin embargo traicionando a Celestino con las tropas federales, se puede explicar con la observación de Paz que el “disimulo” es una característica perseverante del mexicano que se esconde bajo la máscara de un comportamiento aparentemente sumiso: “El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo” (Paz 2007: 179). El alma mexicana abriga “traición y lealtad, crimen y amor” (Paz 2007: 202). Esta manera de caracterizar al mexicano forma parte esencial del inventario de argumentos en los debates mexicanos de los años 30 hasta los 50 acerca del “ser del mexicano”. Muy parecido a lo que Paz formula, el sociólogo José E. Iturriaga en su obra *La estructura social y cultural de México* (1951), expone en el capítulo “El carácter del mexicano” lo siguiente:

Suele ser reservado y posee gran capacidad para disimular sus emociones. [...] Su tendencia al autismo y a la inmovilidad, su condición de introvertido [...] son el resultado de su desconfianza a un medio social y natural que le han sido hostiles (Iturriaga 2001: 459-460).

Mi intención hasta ahora ha sido evidenciar cómo Bodo Uhse recurre constantemente a descripciones mexicanas contemporáneas en la caracterización de sus personajes, no importando si se pueden comprobar influencias directas o indirectas en cada caso.

¿Pero cómo se caracteriza la Revolución mexicana en el cuento “El hermano del bandido”? Los hermanos Jerónimo y Celestino se engañan y se traicionan continuamente, mostrándose al final cómo Celestino abandona por motivos egoístas a sus hombres para salvar su propia vida, justo en el momento en que atacan las tropas federales. Ni Jerónimo ni Celestino creen en algún momento en la sinceridad del otro. Celestino califica a su hermano como “un tipo clandestino”, Je-

rónimo por su parte reprocha a Celestino de “traicionar” sistemáticamente a su propia gente (Uhse 1976: 246):

Andas diciendo a tu gente, que prestaste el servicio militar bajo Emiliano Zapata, lo que realmente es verdad. Mas sin embargo ocultas el hecho de que posteriormente lo dejaste, de que perteneces a aquellos que lo fusilaron en Chinameca en una emboscada, de que [...].
 “¡Qué te calles!” respondió Celestino con un silbido, “¡cállate, te digo!” (Uhse 1976: 246).

Por indicación del presidente Carranza, el coronel Jesús Guajardo invitó al líder revolucionario Emiliano Zapata a su hacienda de San Juan, cerca de Chinameca, alegando como pretexto que tenía la intención de desertar y de juntarse con los revolucionarios. Al llegar Zapata al día siguiente (el 10 de abril de 1919) a la hacienda, los militares de Guajardo lo mataron a tiros.

En el transcurso de la Revolución mexicana, se alternan desde el principio traición y engaños. Muy conocida es la traición que hizo el general Victoriano Huerta al entonces presidente Francisco I. Madero. El encadenamiento ininterrumpido de traiciones no se puede repasar enteramente en este estudio.¹² Jorge Ibargüengoitia resume y caricaturiza el desenvolvimiento de la historia mexicana entre 1915 y 1930 de manera magistral en su irónica “Nota explicativa para los ignorantes en materia de Historia de México” con que concluye la novela *Los relámpagos de agosto* (1964). La formulación de Ibargüengoitia, que por su incoherencia raya en lo absurdo, refleja la falta total de sentido que tiene la secuencia de asesinar y ser asesinado. Me permito citar la formulación del novelista de manera extensa:

[La] principal preocupación, entre 1915 y 1930, fue la de autoaniquilarse. Obregón derrotó en Celaya a Pancho Villa, que todavía creía en las cargas de caballería; don Pablo González mandó asesinar a Emiliano Zapata; Venustiano Carranza murió acribillado en una choza, cuando iba en plena huida; nunca se ha sabido si por órdenes o con el beneplácito de Obregón, que, a su vez, murió de los siete tiros que le disparó un joven católico profesor de dibujo. Pancho Villa murió en una celada que le tendió un señor con el que tenía cuentas pendientes. En los intestinos del general Benjamín Hill, que era Secretario de Guerra y Marina, se encontraron rastros de arsénico; el cadáver de Lucio Blanco fue encontrado flotando en el Río Bravo; el general Diéguez murió por equivocación en

12 “Traición” es un *Leitmotiv* de la historiografía mexicana. De hecho, una tradición falsificante supone que la Malinche había traicionado a sus compatriotas siguiendo el interés del conquistador español Hernán Cortés.

una batalla en la que no tenía nada que ver; el general Serrano fue fusilado con su séquito en el camino de Cuernavaca, y el general Arnulfo R. Gómez fue fusilado, con el suyo, en el estado de Veracruz; Fortunato Maycotte, que, según el corrido, divisó desde una torre a las tropas de Pancho Villa, al lado de Obregón, fue fusilado en Pochutla, por las tropas del mismo Obregón; el general Murguía cruzó la frontera con una tropa y se internó mil kilómetros en el país sin que nadie lo viera; cuando lo vieron, lo fusilaron, etc., etc., etc. (Ibargüengoitia 2003: 131-132).

A menor escala, Bodo Uhse también nos presenta una serie de traiciones y engaños inútiles que acaban con el triunfo dudoso del hermano menos escrupuloso. De esta manera, los dos “hermanos” representan metonímicamente a los mexicanos de la época revolucionaria que combaten despiadadamente entre sí, a partir de que la Revolución se convierte más y más en una guerra de todos contra todos. Los frentes ya casi no eran controlables, por ende los historiadores hablan hasta de una forma de guerra civil. De hecho, en la primera versión de su cuento, Uhse usa el término “guerra civil” refiriéndose a las luchas revolucionarias (Uhse 1976: 240). Falta cualquier tipo de comentarios sobre el sentido de la revuelta, con la única excepción de las explicaciones de Celestino arriba citadas acerca de las motivaciones de los revolucionarios: lucha contra el gobierno socialista, miedo de expropiaciones. Seguramente, Uhse siendo comunista convencido, no se habría abstenido en este respecto, si hubiera querido exponer los motivos de las clases populares para levantarse contra el gobierno. Por el contrario, Uhse describe el embrutecimiento precisamente de aquellas clases sociales que debieran dar el inicio a la revolución comunista:

La noche del día siguiente, Celestino mandó a atacar un pueblo cercano, porque su gente estaba de nuevo intranquila. Mataron a tiros a cuatro campesinos, pero consiguieron un amplio botín, así que todos estaban bastante alegres (Uhse 1976: 247).

Es evidente que Uhse en sus *Cuentos mexicanos* no acata la prohibición de escribir de manera derrotista sobre las luchas sociales.¹³ Renata von Hanffstengel, que publicó la única monografía acerca de la obra

13 Hanffstengel señala que “el héroe de Uhse es ni revolucionario ni reaccionario; tampoco tiene la ocasión para ser uno u otro. Un crítico de formación marxista no puede encajar este cuento en ningún esquema” (Hanffstengel 1995a: 245). También Patka observa que “[...] en los *Cuentos Mexicanos* publicados en 1957 no existe una figura identificadora ni un héroe positivo, y todavía menos en el sentido del realismo histórico” (Patka 1999: 186).

“mexicana” de Bodo Uhse, señala que esa actitud sorprende todavía más considerando que existía “un tipo de directiva para los miembros del Partido Comunista que estuvieron en exilio en México [...] de luchar con el gobierno mexicano contra el fascismo” (Hanffstengel 1995b: 82) y de abstenerse de cualquier crítica respecto del país de acogida. La crítica acerba que expresa Bodo Uhse acerca del movimiento revolucionario mexicano y de la época posrevolucionaria contradice la instrucción que el partido daba a los escritores de describir en forma literaria el desenvolvimiento social hacia el progreso y la ilustración, con la finalidad de fomentar el socialismo.

Uhse acató, como observa Hanffstengel, “esta orden durante su estancia en México”. La crítica fuerte y “destructiva” contra la Revolución mexicana en su obra literaria, opina Hanffstengel, empezó sólo después del regreso de Uhse a Alemania, que lo confrontó con la experiencia decepcionante del socialismo ‘realmente existente’ (Hanffstengel 1995b: 84). Pero Hanffstengel, en sus anotaciones acerca del papel de la Revolución mexicana en la obra de Bodo Uhse, deja de lado el cuento “Los hermanos”, publicado ya en 1943, en México, concentrándose en la “obra tardía”. De todas maneras, la conclusión a la que llega Hanffstengel mediante un análisis de los cuentos “Un asunto de herencia” (1960) y “Un sueño dominical en la Alameda” (1961) cuadra perfectamente con los resultados que hemos obtenido por el presente estudio: “Traición y asesinato contra sus caudillos [de la Revolución] ahogan de antemano cualquier esperanza de obtener éxitos. [...] Uhse entendió que se trataba de una revolución traicionada” (Hanffstengel 1995b: 86).

Es cierto que esta convicción se mantenía en la obra tardía de Bodo Uhse; sin embargo, ya en 1943, durante su exilio, le dio una forma literaria inequívoca.

Los *Cuentos mexicanos* de Bodo Uhse casi no tuvieron recepción en la República Democrática Alemana, lo que se debe en gran parte a una presentación de la Revolución que no se apegó a las líneas directivas del partido, y a la caracterización derrotista de la capa proletaria (Hanffstengel 1995a: 130).¹⁴ La crítica y los estudiosos de la literatura en la República Federal de Alemania tampoco se han ocupado mucho

14 Winkler (2003: 11-13) presenta más razones para la poca recepción de los escritores exiliados en la Alemania de la post-guerra.

de la obra de Uhse hasta el día de hoy. Desde la publicación de sus *Obras selectas* en los años 70, los *Cuentos mexicanos* no se han vuelto a editar.

Sin embargo, las obras de Bodo Uhse relacionadas con el tema de México ofrecen una reserva inagotable para los estudios literarios con enfoque intercultural. Pocos exiliados provenientes de países germanoparlantes poseían de igual manera las capacidades literarias de Uhse y se ocupaban tan profundamente de la cultura y la literatura del país de acogida, participando activamente en el discurso contemporáneo (Hanffstengel 1991: 116-117, 1995a: 63).¹⁵ El alto nivel de integración intelectual que podemos observar en Bodo Uhse no es común entre los alemanes exiliados (Winkler 2003: 22). De esta manera, Bodo Uhse logra integrar e interpenetrar puntos de vista de autores mexicanos acerca del carácter del mexicano con la perspectiva y la visión de un extranjero.

Bibliografía

- Bartra, Roger (2005): *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México, D.F.: DeBolsillo.
- (ed.) (2007): *Anatomía del mexicano*. México, D.F.: DeBolsillo.
- Béjar Navarro, Raúl (1994): “¿Existe una manera peculiar de ser del mexicano?”. En: *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 33-97.
- Carrión, Jorge (1952): *Mito y magia del mexicano*. México, D.F.: Porrúa y Obregón.
- Freies Deutschland* (1943) (*Revista Antinazi*), 2, 7.
- Frenzel, Elisabeth (⁴1992): *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. Stuttgart: Kröner, pp. 80-94.
- Hanffstengel, Renata von (1991): “Einige mexikanische Erzählungen von Bodo Uhse am Rande von Wunsch und Wirklichkeit des Widerstands im Exil”. En: Pfanner, Helmut F. (ed.): *Der Zweite Weltkrieg und die Exilanten. Eine literarische Antwort*. Bonn/Berlin: Bouvier, pp. 115-122.
- (1995a): *Mexiko im Werk von Bodo Uhse. Das nie verlassene Exil*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Berlin: Lang.
- (1995b): “Das Bild der mexikanischen Revolution im Spätwerk von Bodo Uhse”. En: Hanffstengel, Renata von/Tercero Vasconcelos, Cecilia/Wehner Franco, Sil-

15 Hanffstengel (1995a: 132-133) menciona la influencia de José Revueltas en cuanto al contenido y al estilo de Uhse. Valdría la pena un estudio comparativo de ambos autores.

- ke (eds.): *Mexiko, das wohltemperierte Exil*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas/Goethe-Institut, pp. 82-86.
- Ibargüengoitia, Jorge (2003): *Los relámpagos de agosto*. México, D.F.: Joaquín Mortiz.
- Iturriaga, José E. (2001): "El carácter del mexicano". En: Martínez, José Luis (ed.): *El ensayo mexicano moderno*. Vol. 2. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 452-478.
- Matzat, Wolfgang (1996): "Mexikanische Identität als Gegenidentität. Das Verhältnis zwischen Mexiko und den USA im Kontext einer Diskursgeschichte der mexikanischen Essayistik". En: *Lateinamerikanische Reflexion. Essayistische Reflexion und narrative Inszenierung*. Tübingen: Narr, pp. 113-167.
- Patka, Marcus G. (1999): *Zu nahe der Sonne. Deutsche Schriftsteller im Exil in Mexiko*. Berlin: Aufbau Tb.
- Paz, Octavio (¹³2007): *El laberinto de la soledad*. Ed. por Enrico Mario Santi. Madrid: Cátedra.
- Phelan, John Leddy (1956): "México y lo mexicano". En: *The Hispanic American Historical Review*, 36, 3, pp. 309-318.
- Rall, Dietrich/Rall, Marlene (eds.) (2003): *Mira que si nos miran. Imágenes de México en la literatura de lengua alemana del siglo XX*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramos, Samuel (⁴⁹2008): *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, D.F.: Espasa-Calpe Mexicana.
- Regler, Gustav (1987): *Vulkanisches Land*. Göttingen: Steidl.
- Reyes, Alfonso (²1996): "Reflexiones sobre el mexicano". En: *Obras completas*. Vol. IX. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 421-424.
- Uhse, Bodo (1943): "Die Brüder". En: *Freies Deutschland (Revista Antinazi)*, 2, 7, pp. 26-29.
- (1976): *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Vol. 4: *Erzählungen*. Berlin: Aufbau.
- Uranga, Emilio (1952): *Análisis del ser del mexicano*. México, D.F.: Porrúa/Obregón.
- (²2007): "Ensayo de una ontología del mexicano". En: Bartra, Roger (ed.): *Anatomía del mexicano*. México, D.F.: DeBolsillo, pp. 145-158.
- Villegas, Abelardo (1979): *La filosofía de lo mexicano*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Westheim, Paul (³1983): *La calavera. La muerte en México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Winkler, Michael (ed.) (²2003): *Deutsche Literatur im Exil 1933-1945. Texte und Dokumente*. Stuttgart: Reclam.
- Zea, Leopoldo (2001): *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México, D.F.: Porrúa.